الصفات الخبرية عند المعتزلة

The predicate qualities of the Mu'tazilites

الباحثة سفيان فاتن [1]، أ.د. زروخي الدراجي[2]
Sefiane faten[1], zerroukhi dzrradji[2]
[1] المركز الجامعي نور البشير البيض، f.sofiane@cu-elbayadh.dz
[2] جامعة محمد بوضياف-المسيلة، dzerrokhi@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2024/04/02 تاريخ القبول: 2024/05/09 تاريخ النشر: 2024/07/01

ملخص:

إن تعاظم محاولة المعتزلة لفهم كنه الله، من خلال فهم صفاته جرهم للانشغال بالصفات الخبرية، التي تم إثباتها عن طريق الخبر.والتي جاء ذكرها في النص القرآني واصفا المولى نفسه بها، ومما شاع عنهم أنهم ذو عقل وحكمة لا يقبلون القول إلا بما صدقه العقل، فما كان لهم إلا انهم رفضوا الأخذ بظاهر الآيات القرآنية قاصدين بذلك تنزيه الله عن الفهم البسيط المقترن بالتجسيم، والتشبيه فأظهروا اجتهادا في التأويل محاولين إيجاد وسط بين التعارض الظاهر فيما ورد في كتابه، وما أقره رسوله الكريم له في السنة وبين الباطن الذي تبلوره العقول عن ذاته، والذي يأتي مخالفا تماما لفهم العامة لظاهر النص، ولهذا جاء تأويلهم للصفات الخبرية بتحكيم العقل.

كلمات مفتاحية: الله، المعتزلة، التأويل، الصفات، العقل

Abstract:

The increasing attempt of the Mu'tazilites to understand the nature of God - may God bless him and grant him peace - through understanding His attributes led them to become preoccupied with the descriptive attributes, which were proven through the news and which were mentioned in the Qur'anic text describing the Lord - may God bless him and grant him peace - with them. What was common about them was that they were of reason and wisdom and would not accept words except Whatever the mind believed, they had no choice but to refuse to accept the apparent meaning of the Qur'anic verses, intending thereby to distance God - may God bless him and grant him peace - from the simple understanding associated with anthropomorphism and simile. They showed diligence in

interpretation, trying to find a middle ground between the apparent contradiction in what was stated in his book, and what His Noble Messenger approved of him in the Sunnah. And between the inner meaning that the minds crystallize about itself, which is completely contrary to the common people's understanding of the apparent meaning of the text, and for this reason their interpretation of the predicative attributes was based on the arbitration of the mind.

Keywords: God, Mu'tazilites, interpretation, attributes, reason

1.المؤلف المرسل: سفيان فاتن، الاميل: f.sofiane@cu-elbayadh.dz

1.مقدمة:

حملت الصفات الخبرية كما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة وجهين منها ما هو دال على جوارح ، ومنها ما دون ذلك فكانت موضع اختلاف بين نفي وتأويل انطلاقا من الفكرة التي بلورتها كل فرقة عن ذات الله ﷻ، ولعل مسلك المعتزلة كان مخالفا حيث أنكرو الرؤية، ونفوا الجهة، وغيرها وقبل أن نناقش موقفهم من الرؤية والجهة وجب أن نتعرف عن مبرراتهم حول نفى الجسمية وتنزيه الذات الإلهية عنها ونتساءل هنا : هل موقف المعتزلة من تأويل الصفات الإلهية كان دفاعا عن فكرتهم أم دفاعا عن تنزيه الذات الإلهية بصفة خاصة وعن العقيدة بصفة عامة؟

وللإجابة عن هذا الاشكال الفكري العقائدي اخترنا ثلاث صفات هي الجهة ورؤية الله والاستواء لنتبين الأمر ونتعرف على موقف المعتزلة من تأويل هذه الصفات والغاية منه.

2.تنزيه الذات الإلهية عن التجسيم:

ذهب المعتزلة إلى أن أهم ما يلزم هذه الصفات أولا هو أنه يجب أن ننفي على الله ﷻ أنه جسم لأن الجسم بالنسبة إليهم ما يترتب عليه الصفات وخاصة منها الصفات الخبرية، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار بقوله: "ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسما" (القاضي عبد الجبار:1996 ، ص207.) يعني بأن الله ﷻ ليس بجسم، ويجب التعرض لمن يقول بأنه جسم

بالرفض أيا من كان قائله لأنه بمنظور المعتزلة لا يصح أن يكون الخالق للمخلوقات جسما أو يشابه الأجسام، ويقود هذا القول إلى ضرورة عرض ما يقصده المعتزلة بالجسم فنجد أن نظرتهم هذه جاءت انطلاقا من مفهوم سطروه للأجسام المادية بشكل عام، فالجسم عندهم حسب ما أورده القاضي قائلا: "اعلم أن الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولا وخطا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منظمان إليهما فيحل العرض ويسمى سطحا أو صفة" (القاضي عبد الجبار، 1996، ص207.) ويستفاد من هذا أن الجسم عندهم من خلال قول القاضي يخرج إلى كل ما يحمل الأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والارتفاع أو ما عبروا عنه هم بالعمق حيث يكون في الجسم جزء يقابل الناظر بمعنى مرئي، وكونه مرئي فهذا يعني أنه محسوس، ملموس، ومادي فإذا اختص الشيء بهذه الصفات وتوفرت فيه هذه الشروط سمي جسما، وإن لم تتوفر فيه هذه الخصائص فهو قطعا ليس بجسم.

وهذه النظرة التي يقولون بها لتعريف الجسم أخذتهم للاختلاف مع من عاصرهم ممن يقولون أن الله ﷻ جسم أي بذي أبعاد عرض، و طول، وارتفاع، في حين يذهب المعتزلة إلى نفي الجسمية عن الذات الإلهية فهي ليست كما تصور لأذهان المشبهة وبالتالي فالله ﷻ عندهم لا تحدث عليه الصفات كالجلوس، والنزول، والمجيء، وغيرها من الصفات التي تحدث على البشر ولا يجوز أن تنسب هذه الصفات، ولا باقي الصفات التي تحمل في طياتها النقص، والتي تعبر عن الحاجة. كما أن هذه الصفة تأخذ منحى آخر مختلف لا يجوز وصف الذات الإلهية به ذلك أن الأجسام تقع عليها حوادث مختلفة مما تجعل من الجسم الذي وقعت عليه حادث بحاجة إلى حادث أخر يكمل وجوده؛ كالحركة مثلا فالحادث يتحرك من حيز إلى حيز كونه بحاجة إلى الحيز الأخير، وهذه الحوادث لا يمكن أن تقع على القديم لأن القديم كامل في ذاته وبذاته ليس محتاجا لغيره، ولهذا ذهب القاضي عبد الجبار للقول: "لو كان الله تعالى جسما .ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة . لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم وحدوث"(القاضي عبد الجبار 1996، ص219.)

إذن يتضح من خلال قوله هذا أنه يذهب إلى أبعد من كون الجسم تحدث عليه الحوادث، فيتعدى ذلك للقول أن الحوادث يستلزم أن تكون إما كلها محدثة وهذا يقود إلى جعل الله ﷻ محدثا مثلها، بحيث يصبح محدودا ومتحيزا بحيز ما مربوطا بزمان، أو يقود للقول أن الأجسام كلها قديمة فالله ﷻ قديم، ولكنه ليس قديما بذاته ولا متفردا في وحدانيته، فتشاركه الأجسام فيها وفي القدم، وبالتالي يصبح هناك تعدد في القدماء وتتعدد في الآلهة وهذا ما يرفضه العقل البشري لأنه وكما تم البرهنة سابقا حسب العقيدة الإعتزالية أن الله ﷻ واحد أحد صمد لا يشاركه في قدمه جسم ولا مخلوق حتى صفاته فهي ملازمة لذاته وليست خارجة عنه، ومن ثم يتضح كخلاصة لما تم تناوله أن الله ﷻ في عقيدة المعتزلة ليس بجسم ولا بأبعاد ولا هو حادث في الزمان، ومن هنا يتبادر السؤال على الأذهان إذا كان الله ﷻ ليس بجسم في عقيدتهم فما هو؟.

تناول المعتزلة هذا الطرح بشكل حذر جدا حيث أنهم وازنوا بين مبدأ التوحيد القائم على تجريد ذات الله ﷻ وبين ما جاء به النص القرآني، وهذا كله من خلال التأويل فلم يدخروا جهدا في تقديم البديل عن رفضهم للتجسيم كما أنهم لم يوفرا دليلا في تنزيهه عنها، وربطوا الذات الإلهية بما هو مجرد بعيد عن المشابه وذلك من خلال القول أن الله ﷻ شيء وليس بجسم، وكان دليلهم على ذلك "إن الشيء اسم يقع على ما يصح ما يعلم ويخبر عنه، يتناول المماثل والمختلف والمتضاد ... فإذا قلنا إنه تعالى شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا" (القاضي عبد الجبار، 1996، ص221.) ويفهم من هذا أن الشيء لا يقع عليه ما يقع على الأجسام

من احتمالات، تخرج هذه الاحتمالات إلى أن وجوده يقتضي أن يكون مربوطا بحيز معين، وبزمان محدد، كما أن الشيء حسب ما ذكره القاضي عبد الجبار يكون بصدد الإخبار عنه سواء يخبر عن ذاته بذاته، أو يتم الإخبار عنه من طرف غيره، وإلى نفس القول ذهب الزمخشري حيث يؤكد أن الله ﷻ شيء لا كباقي الأشياء وفي هذا يقول: "اعلم أن محدث العالم شيء مخاف لسائر الأشياء ليس بجسم ولا عرض... قادر لذاته على جميع المقدورات عالم لذاته بجميع المعلومات، حي لذاته سميع بصير لذاته"(الزمخشري: ، 2004، ص6.)

وبالتالي هو ليس بالظاهر المتجلي للعين وهذا ما يتفق مع عقيدة المعتزلة وما يتفق مع أحد أهم أصولهم ألا وهو التوحيد القائم على أن الله ﷻ" فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ سورة الشورى، الآية 11. ويعتقد المعتزلة هنا أن رأيهم أحق بالأخذ به ذلك أن الله ﷻ في الآية الكريمة أخبر عن نفسه أنه ليس كمثله شيء، وقد ذكر كلمة الشيء للدلالة على أنه ليس بجسم كالأجسام، ولو أراد بيان ماهيته على أنها تقترب أو تشابه الأجسام لقال ليس كمثله جسم.، من هذا المنطلق كان تصور المعتزلة عن ذات الله ﷻ أقرب للصواب كون أن الشيء ما يخبر عنه بحيث أنه تعالى أخبر عن نفسه في نص القرآن بصفات تم تأكيدها عين ذاته، وأسماء تستحق أن تكون حسنى لأنها دالة على ذاته.

وأتجه المعتزلة لتأويل الآيات التي تحمل في ظاهرها معنى التجسيم حيث قيل على لسان شيوخها قولهم:" إننا نتمسك بآيات التنزيه ونشرحها ونوضحها ونحللها، ونتعرض للآيات الأخرى من مثل الاستواء، والوجه، واليدين ونتأولها تأويلا يتفق والتنزيه" (أحمد أمين: 1973، ص23.)، ويقصد من هذا أن الآيات المحكمات هي التي يتناولونها بالتوضيح والشرح والتحليل دون أن يمس معناها تأويل ذلك أن معناها الظاهر يتوافق والفهم العقلي ولا يحمل لبس في ذاته، أما غيرها من الآيات المتشابهات والتي تحمل في طياتها معنى التجسيم والتشبيه هي التي ينالها التأويل، وذلك لإزالة اللبس عنها وتوضيح معانيها الحقة والمراد الحقيقي منها بغرض تنزيه الله ﷻ عن كل تشبيه بالمخلوقين.

3. تأويل الجهة:

بعد التأكيد على أن الله ﷻ ليس بجسم كان الاجتهاد لزاما للبحث في الآيات القرآنية التي تدل على الجهة، حيث قام المعتزلة بنفيها، وذلك لعدة اعتبارات اهم هذه الاعتبارات أن الجهة تحمل معنى التحيز؛ فما يقع في جهة معينة هو بالضرورة بحيز ما يشغله "كما أنه قد يراد بنفي الجهة أن الله تعالى ليس موجودا في داخل هذا العالم فإن أريد هذا، فهذا معنى صحيح إذ يستحيل أن يكون الله سبحانه في شيء من مخلوقاته" (عثمان عبد الله الأثيوبي، ، 1987،

ص306.)، ويقصد بالقول هنا أن الجهة لا تعني فقط الاتجاهات المحصورة في الأعلى والأسفل وغيرها، وإنما الجهة تخرج أيضا إلى معنى المكان الذي قد يكون فيه الله ﷻ. من ثم يكون غير موجود في العالم، وإنما يوجد في مكان خارج العالم وهذا الموقف يقترب من الصواب حيث أنه من غير المعقول أن يكون الخالق محتوى في شيء خلقه فالعالم هو من خلقه ولا يعقل أن يكون متضمنا فيه، كما أن القول بالتحيـز والتسليم بالجهـة يفترض أن الله ﷻ. موجود في جهة بعينها دون غيرها والجهة هذه ترتبط بالحسي المادي أي العالم وهذا ينافي المنطق لأنه لا يمكن أن يكون مبدع الشيء جزءا منه، ولا يمكن أن يكون موجودا في جهة منه لذا وجب أن يكون الله ﷻ. لا في جهة من العالم. هذا إذا "كان المقصود بنفي الجهة نفي الجهة العدمية التي هي عبارة عن ما فوق هذا العالم كله، فهذه جهة عدمية لا يطلق عليها أنها جهة وجودية"(عثمان عبد الله الأثيوبي: 1987، ص306.)

إذن الجهة تأتي على معنين المعنى الأول هو الجهة الوجودية؛ وهي ما تكون داخل العالم، والمعنى الثاني هو الجهة العدمية؛ وهي خارج العالم، أما الأولى فتم الحديث عنها، أما الثانية فهي الأخرى أخضعها المعتزلة لمحك العقل وخرج من ذلك نفيهم لأن يكون الله ﷻ. موجودا في جهة خارج العالم كون أن الجهة العدمية كذلك تخرج إلى معنى التحيز، وعلى الإنسان العاقل أن ينفي على الله ﷻ. أن يكون محاطا بشيء من خلقه أو يحده شيء من خلقه كما أنه لا يصح القول على الله ﷻ. ممتد ذلك أن الامتداد هو من خصائص الأجسام، وعلى هذا الأساس أكد المعتزلة نفيهم للجهة انطلاقا من أن الموجود قسمان "موجود لا يتصرف فيه الوهم والحس والخيال والانفصال، وموجود يتصرف فيه ذلك ويقلبه فالأول ممنوع لاستحالته، والرب لا يتصرف فيه ذلك إذ ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر فيصبح وجوده عقلي من غير جهة ولا حيز كما دل الدليل العقلي فيه"(محمد بن إبراهيم بن سعد الدين ابن جماعة،2005، ص134.) يقود القول بنفي الجهة إلى الحديث عن الانتقال والحركة لأن الحركة تعني أن الله ﷻ. يتحرك من جهة إلى جهة أخرى ومن مكان يوجد فيه إلى مكان آخر هو محتاج له وهذا القول مخالف تماما لما أقره المعتزلة من تنزيه لله ﷻ؛ فهو في عقيدتهم لا يحتاج إلى مكان، ولا يحتاج إلى زمان، ولا يحتاج إلى

حركة لأنه قديم والقديم وجوده في ذاته لا في مكان معين ولا في زمان محدد كما أن المعلوم أنه من يرتبط بزمان فهو حادث.

أما في الآيات التي تدل على أنه سبحانه يتحرك، وينزل، ويأتي، ويذهب فهي الأخرى أخذت نصيبها من تأويل المعتزلة فنجدهم ينفون عنها المعنى الظاهر إلى معاني أخرى أولوها هي أقرب إلى تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة، وعن التجسيم ولهذا ذهبوا لتأويل قوله ﷻ" وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" سورة الفجر، الآية 22. وفي هذا يقولون: "جاء الله جل ثناؤه بآياته العظام في مشاهد القيامة، وجاء تلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم، وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحسبون وليس قوله وجاء ربك من مكان إلى مكان، تبارك الله وتعالى عن ذلك" (القاضي عبد الجبار: 1988، ص136.)

ويقصد بهذا أن المجيء هنا ليس الحسي المعروف في حركة المخلوقات إنما كلمة جاء هنا هي قول ظاهر يقصد من باطنه عكس ما يبدو للوهلة الأولى فهي تعبر عما يحمله يوم القيامة من أهوال يأتي بها الله ﷻ ليكشف لعباده المشككين في حدوث يوم البعث أنه ليس وهما وإنما أصبحت أهواله حقيقية، ولا يعني بذلك أنه جاء من مكان إلى مكان بصحبة الملائكة فالمجيء هنا يأتي بمعنى جاء أمر ربك وليس جاء ربك لأنه سبحانه لا يحويه مكان تعالى عن ذلك. وفيما يخص قوله ﷻ:" هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ۚ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ" سورة البقرة، الآية 210، وقوله كذلك ﷻ " هُوَ الَّذِي هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا ۖ وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" سورة الحشر: الآية 2. والآيتين تعرضتا كذلك للتأويل العقلي ولصرف معناهما الظاهر إلى معنى باطن تحتملانه فيأتي قول المعتزلة في تأويلهما "يعني بذلك كله أنه أتاهم بعذابه وأمره ليس أنه أتاهم بنفسه ... وكان في مكان فكان عنه منتقلا، وكذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بأمر عجيب، لقد أتيت بأمر عظيم" (القاضي عبد الجبار: 1996، ص136.)، فأولوا آتاهم الله ﷻ بمجيء عذابه مستندين في ذلك على لغة العرب، وعلى

ما عرف عندهم من استخدام للكلمة حيث يمكن أن يقول أتى فلان بأمر عجيب هذا لا يعني أن الأمر يأتي على قدمين، وأن الأمر ينتقل من مكان إلى آخر وإنما المقصود أنه فعل شيئا عجيبا، وقياسا على لغة العرب أول المعتزلة كلمة أتى الله في القرآن على أنها مجيء فعل الله.، كما ورد في نص القرآن الكريم ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير جنب الإنسان؛ وفي ذلك قوله ﷻ " أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ" سورة الزمر: الآية 56، والجنب هنا لا يعني أن لله ﷻ جنب على حد قول المشبهة فالجنب يأتي بمعنى دال على ذاته سبحانه فإنما فهو يريد أن يوضح أن المتحسرة هو من فرط في ذات الله ﷻ، والإنسان إذ قال: فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه؛ لا يريد به أنَّ التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرط في جهته وفي حقه . (القاضي عبد الجبار: 1996، ص668.) وهذا لا يتحقق إلا لمن كان باستطاعته الاستقامة ولكنه اختار غير ذلك فهو من المفرطين، وبالتالي هو من النادمين.

وينتهي المقام هنا للقول أن تأويل المعتزلة للجهة خرج بهم إلى نفيها فأجمعوا على أن الله ﷻ ليس بمكان بعينه ولا بجهة بعينها سواء كانت وجودية أو عدمية، في حين نجد أن ابن تيمية قد اتخذ موقفا مغايرا لما قال به المعتزلة واستشهدت هنا بابن تيمية باعتباره الشخصية التي ردت على المعتزلة بنمط الجدل الفلسفي حيث يرى أنه "من قال البارئ في جهة وأراد بالجهة أمرا موجودا فهو مخطئ، وإن أراد الجهة أمرا عدميا فقد أصاب" (قدرية عبد الحميد شهاب الدين،1408، ص344.)، ويقصد بهذا أنه لا ينكر وجود الذات الإلهية في جهة وإنما ينكر وجوده في جهة وجودية والتي ينجم عنها أن الله ﷻ محدود بخلقه في حين هو يثبت له الجهة على أن تكون جهة عدمية وهي ما ارتفع فوق الوجود لهذا فالذات الإلهية بمنظوره موجودة فوق السماوات السبع ومن ثم يثبت لله ﷻ صفة النزول وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن.

4.رؤية الله:

الرؤية من أهم الصفات التي كثر الاختلاف في تأويلها بين الفرق الكلامية، ولعل أهم من أشتغل بتأويل الآيات الدالة عليها هم المعتزلة كون أن المجسمة قد سلمت بأن الله ﷻ جسم

بالتالي قد سلموا بأن الرؤية تتحقق، وعلى العكس من ذلك باشر المعتزلة بإخضاع آيات الرؤية للتأويل انطلاقا من فكرتهم المجردة عن الله ﷻ.فهم "رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة أنتفت رؤية الناس لله تعالى، إذ كل مرئي في جهة من الرائي، ولا بد للرؤية من شروط، الضوء، وكون المبصر ذا لون وهذا كله محال في جانب الله" (أحمد أمين ضحى الإسلام ،1973، ص26.)، ويتضح من هذا أن إثبات الجسمية تستوجب وجود جهة فالجسم هو ما كان متحيزا في جهة، والإقرار بالجهة يعني إقرار بالرؤية لذا كان موقف المعتزلة مبني على النفي لا على الإثبات بداية من نفيهم للتجسيم.

فمادام الله ﷻ.ليس بجسم فهو ليس في جهة، وبالتالي يستحيل أن تتحقق الرؤية لذاته بأبصار المخلوقين، ذلك "أن البصر يدرك المادي، والله لا مادي، وعند المعتزلة القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه، وتشويه لفكرة الله وتشبيه، والمشبه كافر بالله" (القاضي عبد الجبار، 1985، ص 132.)، وأراد القاضي عبد الجبار هنا تقديم حجة علمية واقعية حيث أن المتفق عليه علما وواقعا أن العين لا ترى إلا ما كان جسما متحيزا في مكان معين بأبعاد معينة، وما دون ذلك لا يمكن للعين أن تراه، إن القائل بأن الله ﷻ.يمكن أن تراه العين هو بذلك يقر بأنه جسم كباقي الأجسام وبالتالي هو لا يختلف عن الإنسان أو عن باقي مخلوقاته، والقول بهذا فيه تشويه للذات الإلهية لهذا اعتبر القاضي حكم المشبه هو حكم الكافر بل جعل منه كافرا قطعا.

لكن الحكم هنا هو حكم مجحف في حق المشبهة وكذا بحق باقي الفرق لأن سواء المعتزلة، أو المشبهة، أو غيرهم من الفرق وممن خاض في تأويل الصفات الإلهية هم فقط يجتهدون في حدود فهم العقول لا أكثر من ذلك ويبقى كنه الله ﷻ.لا يدركه سواه. هذا وقد كان لزاما على المعتزلة بعد تبنيهم نفي الرؤية تقديم تأويل للآيات التي تثبت الرؤية حيث كان تأويلهم لها مبني على نظرة عقلية مرتبطة بفهم الدلالة اللغوية للكلمات كما عرف استعمالها عند العرب وعليه أولوا قوله ﷻ" " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" سورة القيامة، الآيات 22،23.

تأتي الآية في معناها الظاهر دالة على ثبوت الرؤية بمعنى أن الوجوه النضرة أي الحسنة من النعيم ترى ربها بالعين يوم القيامة، لكن المعتزلة ينفون هذا المعنى الظاهر ويؤولونها على

احتمالين فالاحتمال الأول يأتي بقولهم:" قيل أن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار، فكأنه قال تعالى: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار" (القاضي عبد الجبار: 1996، ص245.) ومعنى هذا أنه ينتفي النظر الحسي بالعين عن الله ﷻ ليصبح معنى ناظرة هنا من الانتظار واستقوا هذا المعنى من قوله ﷻ" وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ" سورة البقرة: الآية 280.

أما حرف الجر "إلى" الوارد في الآية فلم يعتبرها القاضي عبد الجبار بحرف جر ولا حرف البعدية؛ وإنما فسرها القاضي على أنها تأتي بمعنى الآلاء والآلاء هي الآيات أو النعم فيصبح معنى الآية الكريمة بعد هذا وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمته مرتقبة، وهو في هذا اعتمد على تحليل أحد شيوخ المعتزلة الذي ذهب للقول أن النظر إذا كان تقليب الحدقة فهو بهذا ليس لازما وإنما متعدي إلى الجَارَّة أو إلى البعدية التي يتوجه إليها النظر (القاصي عبد الجبار،1996، ص246.) كالقول نظرت بعيني إلى فهرس الكتاب هذا نتيجة أن سياق الكلمة أي النظر جاء هنا مرتبط بالعين فيأخذ معنى الرؤية لا غيرها من المعان وبالتالي هو متعد إلى ما يتوجه إليه النظر أو إلى ما يأتي بعد الكلمة لتوضيح سيرها ومجراها، وهذا ما قاده للحكم على النظر في الآية بأنه ليس هو تقليب الحدقة ولا هو مجاز فالنظر يشترك في معان كثيرة وهنا وفي الآية فهو لا يرتبط بالعين، وبالتالي هو لا يحتاج لـ"إلى" فكان الصواب أن يؤخذ معنى الآلاء على أنها النعم.

منه يمكننا أن نستنتج أن قوله ﷻ وجوه فهو لم يقصد الوجوه بحد ذاتها وإنما هو استخدم الجزء والمراد به الكل حيث استخدم الوجه للدلالة على صاحب الوجه وقياسا على قوله ﷻ" وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ، تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ " سورة القيامة، الآيتين 24،25، فالوجه هنا في الآيات يراد به الشخص لأن الوجوه لا تظن وإنما الظن هو من صفات وسمات الأشخاص العاقلين لهذا كان ذكر الجزء للدلالة على الكل.

أما الاحتمال الثاني وهو أخذ كلمة النظر على أنها مربوطة بالعين والحدقة فهذا يجعل من المعتزلة يأخذون الآية الكريمة على أنها مجاز فالله ﷻ هنا يذكر نفسه ويريد غيره . (القاضي عبد الجبار، 1996، ص247)، وهذا النسق جاء في العديد من الآيات منها ما استند عليه القاضي

لتبرير ما ذهب إليه وهو قوله ﷻ" وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ " سورة يوسف: الآية 82. فدلالة القرية هنا هو أهلها وليست القرية من حيث هي جماد، فالجمادات لا تسأل لهذا كانت الآية بنظرهم هي مجاز قابل لصرفه إلى معنى يتماشى وسياق القول دون ربطه بظاهره لأن الأخذ بالظاهر يوقع صاحبه في الحيرة فكيف للقرية أن تسأل؟ ومن هذا يمكن القول أن المعتزلة يرفضون إثبات رؤية المخلوقين للخالق يوم القيامة فيقول القاضي مقرارا:" فأما أهل العدل بأسرهم والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة فإنهم قالوا: لا يجوز أن يرى الله بالبصر ولا يدرك به على وجه لا لحجاب ومانع ولكن لأن ذلك مستحيل" (القاضي عبد الجبار ، 1985، ص139.)، و يفهم من هذا أنه ليس المعتزلة وحدهم من أنكروا الرؤية وإنما هناك من قال قولهم في نفي الرؤية كالزيدية والخوارج وكذلك المرجئة وكل هؤلاء اتفقوا على هذا نتيجة تأويلهم للآيات باتخاذهم العقل سبيلا لذلك.

كما استدل المعتزلة في هذا الصدد بطلب موسى ﷺ من الله ﷻ أن يراه حيث أجابه ﷻ " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" سورة الأعراف: الآية 143.

يلاحظ أنه قد استهل الآية بقوله لن تراني أي انه أعطاه حكما قاطعا بعدم تحقيق الرؤية ثم يربط سبحانه رؤيته باستقرار الجبل فإن استقر فستتحقق الرؤية لموسى ﷺ ولكن الجبل لم يستقر وإنما جعله ربي دكا، لهذا فإن الله ﷻ استهل الآية بجزمه لعدم تحقق الرؤية ذلك أن علمه قد سبق توقع موسى ﷺ بحيث كان يعلم أن الجبل لن يستقر فإن لم تتحقق الرؤية للأنبياء والرسل فهل يبقى من المنطقي أن تتحقق الرؤية للمخلوقين يوم البعث؟ فيستغل المعتزلة هذا الفهم ويطبقونه على استحالة تحقق الرؤية لا في الدنيا ولا في الآخرة.

أما في قوله ﷻ" إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" سورة آل عمران، الآية 77، وهم العاصون لأحكامه فهو يوم القيامة لا ينظر إليهم ولا يكلمهم في حين هو ينظر لأهل الجنة وينظرون إليه لا نظر العين ولكن "معنى ذلك أنهم يرجون من الله خير، ويأتيهم منه خير

ويفعله لهم، ليس معنى ذلك أنهم ينظرون إلى الله جهرة بالأبصار عز ذو الجلال والإكرام، وكيف تراه الأبصار وهو لا محدود ولا ذو أقطار" (القاضي عبد الجبار وآخرون، 1988، ص134.) فهو لا يكلم العاصين ولا ينظر إليهم، والرؤيا هنا تعني أنه لا يأتيهم من خيره كما يفعل مع أهل الجنة، وهذا لا يعني أنه يمكن لأهل الجنة رؤيته لأنه لا محدود ولا بأبعاد لهذا فالرؤيا هنا تأتي بمعنى انتظار الخير فالله ﷻ لن يؤتي العاصين من خيره كما يفعل مع أهل الجنة.

وتخرج الرؤيا مع الزمخشري وأبو الهذيل وأكثر المعتزلة إلى معنى المعرفة بحيث يقولون: "نرى الله بقلوبنا بمعنى نعلمه بقلوبنا "(أبو لبابة حسين، 1987، ص118.)، فإن قال أحدهم إني أرى الله ﷻ يقصد بذلك أنه يعرفه معرفة واضحة كوضوح البدر في السماء وطريقة الرؤيا هذه تكون بالقلوب لا بالعقول، والمعارف القلبية هي أكثر تجريدا من المعارف العقلية بحيث لا ترتبط بأي شيء مادي ولا تقارن بالمحسوس ولا يكون المادي سبيلا للوصول إليها وهنا نجد المعتزلة يتحدثون عن شيء من المعرفة الإشراقية التي تتم بالقلب.

كما يذكر المعتزلة إن طلب رؤية الله ﷻ هو في حد ذاته غير مقبول وهو ظلم للنفس وهذا ما جاء في قوله ﷻ " يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا" سورة النساء، الآية 153، فهو استنكر من قوم موسى عليه السلام هذا الطلب وجعلها بمثابة تكذيب له في المعجزة بطلب شيء يعجزه وتركو ما قد بينه الله ﷻ لهم من باقي المعجزات فعندما سألوا النبي هذا السؤال أتتهم الصاعقة بما طلبوا لأن سؤالهم ذاك فيه ظلم عظيم لأنفسهم. (القاضي عبد الجبار، 1996، ص281.)

إذن ينفي المعتزلة الرؤيا وأولو كل الآيات الدالة عليها، فمنها ما خرج إلى معنى الانتظار ومنها ما خرج إلى المجاز، ومنها ما كان دالا على الخير ومنها ما جاء عقابا لمن طلب رؤية الله، وهذا وإن دل فإنه يدل على أن الرؤية لا تتحقق لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفيما يخص الأحاديث التي جاءت مثبتة للرؤيا فإن المعتزلة ردوها "بحجة أنها أحاديث أحاد لا تؤخذ منها العقيدة" (عواد بن

عبد الله المعتق: 1995، ص136.) ، وما يؤخذ هنا على المعتزلة أنهم يأخذون بهذا النوع من الآحاديث في مناظراتهم إذا توافق حديث الآحاد مع موقفهم.

وأحاديث الأحاد ما لم تتوفر فيها شروط التواتر وبالتالي هي أحاديث ظنية لم يؤكد صدقها من عدمه، والمعتزلة يردون الأحاديث المثبتة للرؤيا على أنها أحاديث ظنية وليست يقينية، وبالتالي لا يؤخذ بصدقها ومن هذا الباب أغلق المعتزلة النقاش في مسألة الأحاديث، وهذا يعد عجزا واضحا في حق المعتزلة كونهم احتموا برد الأحاديث إلى الظن، ولم يجتهدوا في تأويلها ولم ينظروا في صدقها من عدمه، على خلاف ذلك ذهب أهل السنة والجماعة، فأخذو بهذه الأحاديث وجعلوا منها برهانا نقليا وحجتا لهم في إثبات الرؤيا، فنجد ابن كثير قد استدل بما رواه البخاري من أحاديث نبوية منها قول الرسولﷺ "إنكم سترون ربكم عيانا " (البخاري: 1997، ص1558)

ويفسر ذلك بأن الرسول ﷺ أقر برؤيا الله ﷻ وقدرة العين على ذلك واعتبر هذا جزاء للأتقياء الذين صدقوه وعده فهم يستحقون الثواب بتحقيق الرؤية إلى وجه الله ﷻ، ومن ثم تستكين نفسه لرؤية بارئه (ابن كثير، 1999، ص289)، ومنه يكون الحديث أحد الحجج التي أثبت بها أهل السنة والجماعة تحقيق الرؤية في الآخرة، كما أنه روي عن الإمام الشافعي أنه استدل على ذلك أيضا بقوله ﷻ " كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ "سورة المطففين، الآية 15. فيأتي شرح الآية "أي أن المكذبين لن يرو ربهم ويلزم على النقيض من هذا أن المؤمنين سيرون ربهم ... وكذلك الشافعي صرح بقوة معبرا بتأكيد بارز أن رؤية الله ستقع عيانا جهارا" (إجنتس جولد تسهر، 1955، ص125.)، وعلى طريقة العكس النقيض جاء تفسير الآية وذلك بإثبات ما تم نفيه من طرف المعتزلة، يقر الشافعي بأنه إذا كانت الرؤية تحرم على الكافرين المكذبين فإنها تثبت للمؤمنين الصادقين، وهو يؤكد أن الرؤيا تكون بالعين كما يرى الإنسان خليله في الدنيا بعينه فهو يرى ربه بنفس الوضوح

نستنتج من هذا أن أهل السنة والجماعة، وكذلك أهل السلف يتفقون في إثبات رؤيا الله ﷻ فالإنسان يرى ربه بالعين يوم القيامة، واعتبروها ثواب حيث أخذوا بظاهر النص القرآني دون تدبر فيها خوفا من الخروج عن الملة والوقوع في الزلل، ولكن المعتزلة كانوا أكثر جرأة من

غيرهم في تأويل الآيات قاصدين بذلك تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة ولعلهم كانوا أقرب للصواب من غيرهم؛ حيث وإن فكر الإنسان في رؤيا الله ﷻ ستجده يتساءل كيف يمكن للعين في المخلوق الضعيف أن تحتوي الخالق؟ خاصة وأن العين البشرية لا ترى سوى المحدود ولا ترى إلا بأبعاد معينة، وبالتالي إن كانت العين تستطيع أن ترى الذات الإلهية فهذا يعني أن الله ﷻ سيكون أمام المخلوق لان العين لا يمكن أن ترى ما هو خلف الأنسان، وهذا فعلا يقود إلى أن الله جسم تعالى عن ذلك، إذن العين العادية البشرية بمعطياتها المحدودة لا تمكنها إدراك الذات الإلهية؛ لأنها قاصرة وهي مرتبطة بأبعاد معينة، ولكن إن استبدلها الله ﷻ بنعمة أخرى لا نعلمها هي أعظم من نعمة البصر الدنيوية هنا نقول بأنه يمكن أن تتحقق الرؤيا.

5. الاستواء:

من بين أهم الصفات الخبرية التي تناولها زعماء المعتزلة صفات العلو والاستواء والنزول والوجه واليدين، واعتبرت المعتزلة الآيات القرآنية الدالة على الجهة مجازية المعنى، لأنها تقتضي في ظاهرها التشبيه، فذهبوا في تأويلها مذهبا بعيدا حيث أولوا الآيات الواردة في الكتاب، وكان من بين هذه الآيات قوله الله تبارك وتعالى " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" سورة طه، الآية 05.

فالمشبهة قالت بأن الاستواء هنا إنما هو القيام والانتصاب والقيام من الصفات التي تنسب إلى الأجسام، فيجب أن يكون لله تعالى جسماً على رأي المشبهة، إلا أن المعتزلة ذهبوا إلى عكس هذا فقالوا أن العرش هنا يعني الملك وذلك ظاهر في اللغة:

وإذا ما بنوا ثلث عروشهم وأودت كما أودت أياد وحمير

ومن هنا دل الاستواء على الاستيلاء والسيطرة على الملك، وليس المراد منه الاستواء حقيقة على عرش حقيقي.(القاضي عبد الجبار، 1996، ص 229.)

والقاضي عبد الجبار يؤول الاستواء في الآية السابقة إلى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

(القاضي عبد الجبار، 1996، ص 230.)

لكن الأشعري يبطل تفسير الاستواء بالاستيلاء يقول في ذلك " نقول أن الله مستو كما قال" الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"، وساق الأدلة على ذلك ثم قال "وقال قائلون من المعتزلة والجهمية... إن معنى قوله في الآية السابقة أنه استوى وملك وقهر، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق... فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء والقدرة، لكان مستوياً على العرش معنى عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء" (الأشعري: 1991، ص 55.)

في هذا القول لفظ صريح برفض تأويل الاستواء بالاستيلاء كما قال المعتزلة، فالأشعري هنا يرجع إلى آراء السلف إذ لم يثبت لأحدهم أي قول في تفسير الاستواء بالاستيلاء، حتى أن الإمام مالك حينما سأله أحدهم عن معنى الاستواء أجاب بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة (ابن تيمية: ، د.ت، ص 127.) إذن يقر الأشعري بصفة الاستواء لله، لكنه لا يخوض في كيفية هذا الاستواء. فهل هو في وفاق مع ابن تيمة في هذه المسألة؟

يعالج ابن تيمية تأويل المعتزلة وينكر عليهم قولهم مبينا أنه لا أصل له في كتب اللغة، بل هو تأويل مبتدع من نفاة الصفات، ثم إن الاستواء، بمعنى الاستيلاء عام، لأن الله يستولي على الكون كله، ولو صح معنى الاستواء بالاستيلاء لكان الله مستول على الهواء والأرض وهذا لا يليق بذات الله عز وجل، بل إن هذا عين التشبيه الذي فروا منه بنفيهم للصفات، كما أن السلف يذهبون إلى أن استواء الله عز وجل خاص وليس عام (محمد علي أبو زيان، ، 1976، ص 202.)

ويبطل ابن تيمية استدلال المعتزلة على معنى الاستواء بالاستيلاء باعتمادهم على قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

لأن هذا البيت من جهة هو مجهول النسب، ومن جهة أخرى أنه:

بشر قد استولى على العراق من غير سيف أو دم مهراق

(ابن تيمية،2005 ، ص 418.)

وهذا ما ذهب إليه أيضاً ابن القيم الجوزية حيث يرى أنه صح هذا البيت لكان حجة عليهم، لأن بشر لم يستول على العراق، وإنما استولى عليها أخوه عبد الملك، ولم تكن هناك مغالبة بين بشر

وأخيه حتى يقال أن أحدهما قد غالب الآخر واستولى منه على العراق (ابن القيم الجوزية: دت ، ص 319.)، ويتساءل ابن تيمية إن كان المعتزلة بهذا التأويل قد ظنوا أنهم فروا من التشبيه فقد ارتكبوا محظورين، أولهما: أنهم فهموا من النصوص ما لم تدل عليه، وشبهوا الله بخلقه في صفاته، وهذا تمثيل، والثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه وشرعوا في تعطيلها على غير مدلولها (ابن تيمية، 2005، ص 135.) ، ويبطل ابن تيمية تفسير الزمخشري بالمالك ويعتبرها دعوى باطلة فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو صح ذلك لبطل استواء الله على العرش، فإن كان الاستواء بمعنى الملك، فإن الله مالك للعرش قبل أن يستوي، ولماذا يكون الاستواء عليه مؤخراً على خلق السماوات والأرض. (ابن تيمية ، 2005، ص 54.) و عبر هذه الانتقادات رفض ابن تيمية تأويل الاستواء بالاستيلاء والملك وغيرها من تأويلات المعتزلة، بل إن هذا كان رأي كافة المتكلمين في نظر ابن تيمية باستثناء أبي الحسن الأشعري الذي يرى أنه قال فيها بإثبات استواء الله على العرش، وليس استواءه استلاءً كما قال المعتزلة (محمد السيد الجليند، 1973، ص 386.)

وكما أولت المعتزلة صفة الاستواء فإنهم يسلكون النهج نفسه بصفتي العلو والنزول، إذاً الله عند المعتزلة لا يحصره مكان محدود، ومن ثم أولوا الآيات التي تفيد الفوقية كقوله تعالى" يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ". سورة النحل، الآية 50. وقوله أيضاً" وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" سورة الأنعام، الآية 60، فالفوقية هنا في رأي المعتزلة لا تعني المكان بل تؤول إلى العلو والتفوق في القدرة والقهر، ويستدلون على هذا بقوله تعالى "وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ" سورة الأعراف، الآية 127. ويقصد المولى هنا فرعون وأنصاره، بحيث نفهم هنا أن فرعون لم يكن في مكان حسي أعلى من مؤمني بني إسرائيل، بل إن فوقيته وتفوقه كان بفضل قوته وسلطانه (محمد يوسف موسى ،1966 ص74.)، وهنالك آيات قرآنية دل ظاهرها على حركة الله، وقد أبعدها المعتزلة عن هذا الظاهر اعتماداً على التأويل ومنها قوله الله تعال " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" سورة الفجر، الآية 22، وتؤول المعتزلة النزول بأن المقصود به نزول الأمر، ويستدلون بهذا بقوله تعالى" وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا"سورة يوسف، الآية 82.واالمعنى هنا ليس سؤال القرية وإنما سؤال أهل القرية، وينتقد ابن تيمية رؤية المعتزلة هذه إذ اعتبر أن غاية ما ذهب إليه نفاة العلو هو تأويل آياته بأنها علو مرتبة، وأنها فوقية قهر وسلطان، ولكن ينبغي أن نعلم أن فوقية المرتبة والمكانة لا تكون إلا بين شيئين اشتركا في معنى ما، وفضل

أحدهما على الآخر في ذلك المعنى، وهو بالنسبة لله محال ،لأنه ليس كمثله شيء وله المثل الأعلى.(ابن تيمية، 1998، ص 242.)، ثم إن الله لم يمدح نفسه في هذه الآيات بأنه أفضل خلقه، وبأنه أفضل من السموات والأرض، ولم يرد سبحانه شيئاً من ذلك، وإن ورد في القرآن شيء من ذلك فلا يكون إلا في سياق الرد على من عبد مع الله غيره، وأشرك في عبادته سواه ليبين سبحانه أنه أفضل من هذا المعبود مثل قوله تعالى" أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ".سورة يوسف، الآية 39. ولم ترد آية واحدة في القرآن يمدح فيها الله نفسه، على أنه خير من السماوات والأرض أو بأن مرتبته خير من مرتبة عبيده حتى تحمل عليها غيرها من الآيات، ولو كان المراد فوقية الرتبة أو المكانة لم يتصرف القرآن في مراده بهذه الصفة هذا التصرف العجيب، ولم يتوسع فيها غاية التوسع (ابن تيمية، 1998، ص 225.)

6. خاتمة:

بناء على ما سبق يمكن القول بأن المعتزلة حاولوا تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه والتجسيم الذي وقع فيه غيرهم من المشبهة، فالله عند المعتزلة لا هو بجسم ولا هو يشبه الأجسام، وهو ليس كالأشياء، وبالتالي لا يحدث عليه ما يحدث على الأجسام، ولكنهم رغم ذلك وقعوا في المحظور، فأنكروا بعض الآحاديث الصحيحة من أجل الدفاع عن فكرتهم، وفي كثير من الأحيان تتعارض تأويلاتهم مع الآحاديث الصحيحة الصريحة، وتبقى نظرتهم وتأويلهم للصفات الخبرية جزئية ونسبية يؤخذ منها ويرد عليها، وما يرد منها أكثر مما يؤخذ.

7.قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية

.القران الكريم

.البخاري محمد بن إسماعيل، (1997) الصحيح، ط1، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض

. ابن تيمية تقي الدين (2005) مجموع الفتاوى، ج3، ج5، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر.

. ابن تيمية تقي الدين، نقض المنطق، (دت)، حققه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمان، وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

. ابن تيمية، (دت) الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، إسكندرية، مصر.

. ابن تيمية تقي الدين، (1998) الأسماء والصفات، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ج1، بيروت، لبنان.

. ابن كثير، (1999) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج8، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.

. ابن قيم الجوزية، (د ت) الصواعق المرسلة على الجهنمية والمعطلة، اختصره محمد بن الموصلي، دار الكتاب العلمية بيروت، (دون تاريخ)

ابو لبابة حسين: (1987.) موقف المعتزلة من السنة النبوية، ط2، دار اللواء للنشر والتوزيع، السعودية،

.جولد تسهر، (1955) مذاهب التفسير الإسلامي، دط، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.

.القاضي عبد الجبار، (د ت) شرح الأصول الخمسة، تحقيق عثمان عبد الكريم، (د.ت) .

. القاضي عبد الجبار وآخرون، (1988) رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، ط2، دار الشروق، مصر

. القاضي عبد الجبار، (1996) شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكرم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة.

. القاضي عبد الجبار، (1985) المغني في أبواب التوحيد والعدل رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، ج4، دط، دار المصرية للتأليف والترجمة. مصر.

القاضي عبد الجبار وآخرون، (1988) رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، ط2، دار الشروق.

. القاضي عبد الجبار، (1985) المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد على، د ط، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، صنعاء.

. القاضي عبد الجبار، (1996) متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، ج1، د ط، دار التراث، القاهرة، مصر.

.الأشعري، (1991) الإبانة في أصول الديانة، دار القادري للطباعة والنشر، بيروت.

.أحمد أمين: (1973) ضحى الإسلام، ج3، ط7، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر.

. الزمخشري: (2004) المنهاج في أصول الدين، تحقيق عباس حسين شرف الدين، دط، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء،

.محمد علي أبو زيان، (1976) تاريخ الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت.

.محمد يوسف موسى (1966) القرآن والفلسفة، دار المعارف، مصر.

محمد السيد الجليند: (1973) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

.محمد بن إبراهيم بن سعد الدين ابن جماعة، (2005) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان، ط1، دار اقرأ للطباعة والنشر، سورية.

عثمان عبد الله الأثيوبي: (1987) الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الطك عبد العزيز، وجدة.

. قدرية عبد الحميد شهاب الدين: (1408هـ) موقف ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة ، السعودية.

. عواد بن عبد الله المعتق: (1995) المعتزلة وأصولهم الخمسة، ط2، مكتبة الرشد، الرياض.

8.ملاحق

*.المعتزلة: ظهرت فرقة في البصرة في أواخر الدولة الأموية بناءً على مسألة مرتكب الكبيرة، فحدث خلاف في هذا بين الحسن البصري وواصل بن عطاء، فاعتزل مجلس البصري وتبعه بعض المسلمين، فأصبح يقال لهم المعتزلة، وهي فرقة تعتمد على العقل في الدفاع عن العقيدة.

**.الأشاعرة: ظهرت هذه الفرقة مع أبي الحسن الأشعري، الذي نشأ معتزلاً ثم انفرد بمذهب خاص بعد مناظرة بينه وبين الجبائي شيخ المعتزلة، فأصبحت هذه الفرقة تنسب إليه، ويقال لهم الأشاعرة.